

## CAPITULO VI

### EUTANASIA: DILEMAS RELEVANTES

Francisco Javier ANSUATEGUI ROIG

*Profesor Titular de Filosofía del Derecho*

*Universidad Carlos III de Madrid*

---

## 1. REFLEXIONES PRELIMINARES

Sintetizar en una ocasión como ésta los diversos planteamientos que se desarrollan en torno a la problemática de la eutanasia puede ser ciertamente complicado. Ello, por varias razones. En primer lugar, las cuestiones y los conceptos que se encuentran presentes en la discusión sobre la eutanasia, afectan de lleno a principios y afirmaciones básicas de la discusión y del razonamiento moral. En efecto, nociones y problemas como los relacionados con la libertad individual, el sufrimiento, la santidad de la vida, la calidad de vida, los posibles efectos de una decisión sobre terceros o sobre la sociedad en su conjunto, la autonomía, el paternalismo, el consentimiento, configuran el discurso sobre la eutanasia. Por otra parte, hay que tener en cuenta que cuando se está hablando de conductas eutanásicas no se está haciendo referencia exclusivamente a un determinado modo de actuación. Con independencia de que desde algunas posiciones bien definidas se opte por identificar la eutanasia con un determinado tipo de actuaciones, para así poder deslegitimar otros comportamientos<sup>1</sup>, lo cier-

---

<sup>1</sup> Creo que tomarse en serio el debate sobre la moralidad de la eutanasia exige como presupuesto de partida renunciar a explotar las dimensiones emotivas de la cuestión, que indudablemente existen. Es necesario un esfuerzo tendente a rechazar identificaciones erróneas o definiciones simplistas que dificultan la identificación de las verdaderas situaciones —trágicas en todo caso— en las que cabe plantearse la posibilidad de llevar a cabo actuaciones eutanásicas. Ejemplo de lo anterior son los que consisten en identificar la eutanasia con las experiencias de depuración racial llevadas a cabo por el régimen nazi, (COMITÉ EPISCOPAL PARA LA DEFENSA DE LA VIDA, *La eutanasia. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*, PPC, Madrid, 1993, p. 43), o definirla como «causar la muerte por piedad», con el fin de eliminar radicalmente los últimos sufri-

to es que cuando se estudia con cierta profundidad este tema en seguida nos damos cuenta de que existen múltiples vertientes: se puede hablar de eutanasia directa o indirecta, activa o pasiva, voluntaria o no voluntaria; se pueden plantear casos en relación con sujetos conscientes y sujetos no conscientes, al mismo tiempo que también son posibles distintas perspectivas: la del sujeto interesado al que se le va a practicar la eutanasia y la del sujeto o sujetos que deben llevar a cabo tal intervención<sup>2</sup>. Son todas ellas «modalidades» respecto a las cuales son posibles diferentes argumentaciones, permiten diferentes razones a favor o en contra, y los estudiosos y especialistas en múltiples ocasiones aprueban unas y desaprueban otras.

Ante los condicionamientos provocados por esta configuración del debate sobre la eutanasia, creo que antes que exponer aquí un elenco de las diferentes posiciones doctrinales al respecto, puede ser mucho más útil y provechoso centrarme en esta ocasión en algunos problemas (o dilemas) más o menos puntuales, que afectan de lleno a la eutanasia, y que pueden servir bien para escenificar de alguna manera las posiciones principales en torno al problema. No obstante, quisiera dejar bien claro que no pretendo con ello reconducir todas las posibles posiciones y planteamientos a los que aquí haré referencia; el debate sobre la eutanasia es plural, y creo que este es uno de los problemas en los que los contornos del mismo dificultan tener ideas muy claras respecto al mismo planteando siempre como última posibilidad el recurso a una ética situacional que exija «ponerse en lugar del otro». No niego con ello que existan aquellos que creen que si tienen las ideas muy claras y que incluso piensan que sus soluciones son tan correctas que todos deberían pensar como ellos, o por lo menos actuar como ellos creen que es bueno —y por tanto se debe— actuar. Sin embargo, creo que la presentación de las cuestiones y de las posiciones respecto a las mismas que mostraré a continuación, puede ser útil para identificar posiciones doctrinales básicas. Y además, ello nos puede servir también para discutir o pensar sobre lo que yo creo que sería una de las cuestiones claves: la de si existen razones morales, buenas razones, para que un ordenamiento jurídico asuma la posibilidad de llevar a cabo determinadas actuaciones eutanásicas.

mientos o de evitar a los niños subnormales, a los enfermos mentales o a los incurables la prolongación de una vida desdichada, quizá por muchos años, que podría imponer cargas demasiado pesadas a las familias o a la sociedad» (*Declaración sobre la eutanasia*, Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 5 de mayo de 1980), o como «una acción o una omisión que por su naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor» (*Enciclica Evangelium vitae*, III, 65).

<sup>2</sup> Vid. en tal sentido, BECCHI, P., «I dilemmi dell'eutanasia», *Teoria Politica*, IX, n.º 1, 1993, pp. 123 y ss.



Me centraré a continuación en dos problemas: el de la posible superación del paradigma de la santidad de la vida, y el de la distinción entre eutanasia activa y eutanasia pasiva, examinando la cuestión de la relevancia moral de las omisiones y su aplicación a la eutanasia. Aunque soy consciente de que estas no son las únicas cuestiones problemáticas de la eutanasia, creo que son importantes y su tratamiento puede contribuir a situar el debate<sup>3</sup>. En efecto creo que son cuestiones relevantes porque por una parte, la superación del paradigma tradicional de la santidad de la vida humana, y lo que ella implica, parece ser un requisito para aceptar la moralidad de determinadas actuaciones eutanásicas; por otra parte, también muchos de los planteamientos respecto al tema otorgan relevancia moral a la distinción entre eutanasia activa y eutanasia pasiva justificando de esta manera un distinto tratamiento jurídico. Además me parece adecuado escoger estos dos problemas porque como podremos observar, pueden establecerse vínculos entre ellos. En este sentido Demetrio Neri ha subrayado que, en realidad, existe una coincidencia entre algunos puntos de las doctrinas defensoras de la idea de la santidad de la vida y de las defensoras de la idea de la calidad de la vida; ninguna de ellas se niega radicalmente a admitir que en ningún caso sea lícito suspender tratamientos o administrar analgésicos: a partir de ahí, «el desacuerdo moral radical comienza cuando la ética de la calidad de la vida sostiene que en las mismas idénticas situaciones en las que es lícito suspender los tratamientos debería también ser lícito intervenir activamente para abreviar la vida»<sup>4</sup>.

Existe también otra razón que me lleva a elegir estos dos temas. Posiblemente, ambas cuestiones constituyen ámbitos en los que algunos de los argumentos esgrimidos pueden contradecir afirmaciones o argumentaciones tradicionalmente asumidas como parte de lo que me arriesgaría a denominar la ética tradicional aceptada. En efecto, son dos ámbitos en los que se pueden matizar o incluso negar principios tales como el que afirma que la vida humana es algo indisponible para los hombres en cualquier circunstancia y como el que atribuye mayor gravedad moral a matar que a dejar morir. Creo que la discusión sobre principios y afirmaciones paradigmáticas es la más fructífera en un tema como el de la eutanasia, en el que las respuestas y conclusiones nunca deberían ser tajantes e indubitadas. De acuerdo con esto mi intención es plantear problemas y posiciones

<sup>3</sup> Una buena muestra de ello es que precisamente estas son las dos cuestiones elegidas por J. Ferrater en su análisis sobre la eutanasia. Vid. FERRATER, J. COHN, P., *Ética aplicada. Del aborto a la eutanasia*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 93 y ss.

<sup>4</sup> NERI, D., *Eutanasia. Valori, scelte morali, dignità delle persone*, Laterza, Roma, 1995, p. 86.

a partir de las cuales se pueda constituir en esta ocasión un ámbito de reflexión.

Para terminar estas reflexiones preliminares, me interesa anotar una última idea. En mi opinión, tiene razón Max Charlesworth cuando recuerda que las decisiones que se pueden adoptar en un tema como el de la eutanasia serán distintas si se producen en el marco de una sociedad liberal democrática o si se producen en un entorno diferente, como puede ser el de una sociedad teocrática, autoritaria o paternalista. Hay que recordar que el paradigma supremo de las sociedades liberales está constituido por la idea de autonomía individual, que implica el reconocimiento de la capacidad personal para llevar a cabo sus propias elecciones en relación con el estilo de vida y con el rumbo que cada cual quiere dar a su existencia, y que al mismo tiempo tiene determinadas consecuencias. Así, entre otras, cabría destacar la idea de que existe una frontera entre el ámbito de la moralidad personal y el de la ley, ya que los objetivos de moralidad personal se encuentran más allá de las preocupaciones de la ley. Además, en la sociedad liberal hay un pluralismo ético dentro del cual son posibles posturas religiosas y no religiosas<sup>5</sup>. De ello se debería deducir que a través de la ley no se pueden imponer planteamientos éticos particulares que afecten a cuestiones de moralidad personal. En todo caso, es cierto que todas las argumentaciones y fundamentaciones deben ser sometidas en la misma medida a examen crítico y escrutinio racional. En este sentido, se ha afirmado que el problema de las justificaciones religiosas es el de la «imposibilidad de universalizar las obligaciones éticas derivadas de este tipo de fundamentación a todas aquellas personas que no comparten tales creencias. (...) si bien toda creencia merece respeto, no por ello puede ser impuesta a los demás. En una sociedad como la nuestra, que ha hecho de la pluralidad y del respeto del ser humano un valor ético fundamental, a todos compete utilizar la razón humana para justificar aquellos juicios éticos que pretendan poder ser asumidos por toda una determinada colectividad y, por lo tanto, generalizados para toda ella»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Vid. CHARLESWORTH, M., *La bioética en una sociedad liberal*, trad. de M. González, Cambridge University Press, 1996, p. 1. Vid. al respecto, PECES-BARBA, G., *Ética pública y Derecho*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1993; ID., *Ética, poder y Derecho. Reflexiones ante el fin de siglo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995. D. Neri ha subrayado las consecuencias que tiene el hecho de que el debate sobre la eutanasia se desarrolle en un Estado laico en *Eutanasia. Valori, scelte morali, dignità delle persone*, cit., pp. 131-133.

<sup>6</sup> SIMON LORDA, P., COUCEIRO VIDAL, A., «Decisiones éticas conflictivas en torno al final de la vida: una introducción general y un marco de análisis», URRACA, S. (ed.) *Eutanasia hoy. Un debate abierto*, Noesis, Madrid, 1996, p. 338.



## 2. LA SUPERACION DE UN PARADIGMA: DE LA SANTIDAD DE LA VIDA A LA CALIDAD DE LA VIDA

En muchas ocasiones el debate sobre la eutanasia se plantea en términos de contraposición entre dos concepciones o tradiciones en relación con el valor de la vida. Albin Eser habla de orientaciones, y así señala: «la «santidad es el rasgo distintivo de todas aquellas tendencias que pretenden proteger la vida humana como tal, sin atender a eventuales deficiencias físicas o mentales o a su utilidad social. Por orientación «cualitativa» se deben entender todos aquellos aspectos que no califican a la vida como inviolable y no susceptible de ponderación «per se», sino como algo cualitativamente graduable o, en todo caso, no excluido a priori de toda ponderación con otros intereses»<sup>7</sup>. Creo que más que de orientaciones, es preferible hablar de auténticas concepciones o creencias, ya que las implicaciones que se encuentran detrás de ellas son importantes pudiendo llevar a conclusiones incluso enfrentadas.

La concepción tradicional occidental sobre el valor de la vida tiene sus raíces en la cultura judeo-cristiana, en el marco de la cual se afirma la idea de la santidad o sacralidad de la vida humana. El punto de vista tradicional se podría resumir en algunas afirmaciones básicas<sup>8</sup>: 1) Es malo matar a un ser humano y no es igual de grave matar un ser humano que a ser no humano; 2) Existe una diferencia, desde el punto de vista de la gravedad moral, entre matar a seres humanos inocentes y matar a seres humanos no inocentes; 3) Matar intencionalmente a seres humanos está siempre prohibido; 4) Existe una diferencia, desde el punto de vista de la gravedad moral, entre matar y dejar morir.

A partir de las afirmaciones anteriores se desarrolla la concepción tradicional que afirma la santidad o la sacralidad de la vida humana. Esta concepción constituye la perspectiva desde la que durante mucho tiempo se han enfocado los problemas de la eutanasia.

La concepción que propugna el carácter sagrado e indisponible de la vida humana se inserta en la tradición judeo-cristiana de la que se ha alimentado gran parte de la cultura occidental. Tiene raíces y componentes

<sup>7</sup> ESER, A., «Entre la «santidad» y la «calidad» de la vida. Sobre las transformaciones en la protección jurídico-penal de la vida», *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*, vol. XXXVII, 1984, p. 748. Vid. al respecto el análisis desarrollado por H. KUHSSE en *The Sanctity-of-life doctrine in medicine. A critique*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

<sup>8</sup> Vid. RACHELS, J., *Euthanasia and the End of Life*, Oxford University Press, 1986, pp. 7 y ss. En las pp. 20 y ss. Rachels señala las diferencias entre las dos vertientes de la doctrina de la santidad de la vida: la oriental y la occidental.

religiosos, pero no necesariamente. En efecto, como vamos a ver a continuación, la posición de la Iglesia Católica, importante e influyente en nuestro ámbito cultural, es expresión de esta concepción. En este sentido, se afirma que «la vida es siempre un bien», que «proviene de Dios, es su don, su imagen e impronta, participación de su soplo vital. Por tanto, *Dios es el único señor de esta vida*: el hombre no puede disponer de ella»<sup>9</sup>. Del carácter sagrado de la vida se derivan determinadas consecuencias: por una parte, la prohibición de atentar contra la vida de un hombre inocente; por otra, la afirmación del deber que tiene el hombre de conformar su vida con el designio de Dios; junto a esto, la conclusión de que la muerte voluntaria, el suicidio, es tan inaceptable como el homicidio, en tanto que constituye un acto de rechazo de la soberanía de Dios<sup>10</sup>.

Pero desde posiciones no religiosas o laicas también se puede mantener la idea de que la vida tiene un carácter sagrado e indisponible. Las reflexiones desarrolladas por Ronald Dworkin en su libro *El dominio de la vida*, lo muestran muy bien. Recordemos que para Dworkin hay dos categorías de cosas intrínsecamente valiosas: por una parte, las que son incrementalmente valiosas, en el sentido de que cuantas más tengamos, mejor, y por otra las que tienen un valor sagrado e inviolable; en caso de ser destruidas deliberadamente se deshonraría aquello que merece ser honrado<sup>11</sup>. Pues bien, el carácter sagrado e inviolable de la vida humana puede ser entendido de dos maneras: «Consideramos de capital importancia la conservación y prosperidad de nuestra propia especie porque creemos —si somos religiosos del modo convencional— que constituimos el logro más excelso de la creación de Dios, o —si no lo somos— de la evolución, y también porque sabemos que todo el conocimiento, el arte y la cultura desaparecerían si la humanidad desapareciera (...) Las tradiciones religiosas dominantes en Occidente insisten en que Dios hizo la humanidad «a Su imagen», que cada ser individual es una representación, y no meramente un producto, de un creador divino (...). El papel de la otra tradición de lo sagrado como fundamento de la santidad de la vida es menos evidente pero igualmente crucial: cada ser humano desarrollado es el producto no sólo de la creación natural, sino también del tipo de fuerza humana creadora y consciente que honramos al honrar el arte»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Vid. Encíclica *Evangelium vitae* (1995), II, 34 y 39.

<sup>10</sup> Vid. *Declaración sobre la eutanasia*, Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 5 de mayo de 1980.

<sup>11</sup> Vid. DWORKIN, R., *El dominio de la vida*, trad. de R. Caracciolo y V. Ferreres, Ariel, Barcelona, 1994, pp. 95 y 100.

<sup>12</sup> DWORKIN, R., *El dominio de la vida*, cit., p. 111.



No obstante, en la actualidad, la de la santidad no es la única perspectiva posible y lo cierto es que los problemas relacionados con la eutanasia se analizan también desde otros parámetros. La necesidad de este nuevo enfoque ha sido señalada por M. Fernández Bermejo, al afirmar que «... no puede seguir sosteniéndose un concepto de la vida y la integridad en buena medida, que reduzca una y otra a un puro hecho biológico, desligado del conjunto de valores, sentimientos e ideas, sin los que el mero hecho vital carece de la dimensión humana que distingue a la persona del animal»<sup>13</sup>.

Son varios los elementos que pueden servirnos para comprender el sentido de esta nueva concepción que, frente a la sacralidad de la vida humana, reivindica su calidad. Habría que aludir a la afirmación de la autonomía individual, a la evolución de la relación médico-paciente, a la secularización de las explicaciones y a la evolución de los tratamientos médicos que en la actualidad se encuentran en condiciones de prolongar durante mucho tiempo la existencia del paciente en situaciones de irreversibilidad o terminalidad. En todo caso, esta concepción se explica en el marco de lo que Diego Gracia ha denominado la mentalidad de la «eutanasia autonomizada»<sup>14</sup>.

La perspectiva cualitativa propone una nueva comprensión de la idea de vida. Así, por ejemplo, James Rachels distingue entre la vida como una realidad biológica y la vida como una realidad biográfica, entre «estar vivo», y «tener una vida»<sup>15</sup>. Hay determinadas circunstancias en las que la vida de una persona llega a ser una mera existencia biológica, careciendo de todas aquellas posibilidades que le permiten al individuo construirse a sí mismo, ir escribiendo su propia biografía vital. Ciertamente, puede ser complicado identificar con exactitud todas las cualidades que deben adornar una existencia para poder considerar que, a partir de ellas, el individuo —libre y autónomamente— puede ir redactando su propia biografía. Posiblemente es útil recurrir al concepto de dignidad. En determinadas circunstancias hay existencias que al titular de las mismas pueden no parecerle dignas de ser vividas. En opinión de G. Peces-Barba, a idea de dignidad lleva implícita «capacidad de elegir entre diversas opciones, de razonar y de construir conceptos generales, de comunicarse con sus semejantes, con

<sup>13</sup> FERNÁNDEZ-BERMEJO, M., «Autonomía personal y tratamiento médico: límites constitucionales de la intervención del Estado (II)», *Actualidad Jurídica Aranzadi*, año IV, n.º 133, 1994, p. 2.

<sup>14</sup> Vid. GRACIA, D. «Historia de la eutanasia», en URRACA, S. (ed.) *Eutanasia hoy. Un debate abierto*, cit., pp. 84-90.

<sup>15</sup> Vid. RACHELS, J., *Euthanasia and the End of Life*, cit., p. 25.



los que forma una comunidad dialógica, y de decidir sobre sus planes de vida para alcanzar la plenitud y la autonomía moral»<sup>16</sup>, a lo que yo añadiría explícitamente la capacidad de tener fines y de ejecutar preferencias. Dichas características nos suministran indicios que pueden permitir a una persona llegar a una determinada conclusión sobre las notas cualitativas de su existencia.

En todo caso, la concepción tradicional no asume esta diferencia entre la vida como algo sagrado y la vida como algo cualitativamente mensurable. Y lo cierto es que en función de la concepción que se asuma, las respuestas concretas frente a situaciones de eutanasia pueden variar profundamente. En efecto, si se mantiene una concepción de la vida apoyada en su carácter sagrado, ello va a implicar una posición negativa respecto a la licitud moral de la conductas eutanásicas. Si por el contrario se acepta que en determinadas circunstancias hay vidas que al individuo titular de las mismas no le merecen la pena ser vividas, se está posibilitando una postura favorable a la eutanasia.

Rachels señala que la perspectiva de la calidad de la vida puede implicar un replanteamiento de la regla moral que prohíbe matar, porque ya no se trataría exclusivamente de asegurar la existencia de los sujetos, con independencia de las circunstancias que acompañen esa existencia, sino también de proteger de la mejor manera posible los intereses de los sujetos que son titulares de esas vidas. Por ello, se podría afirmar que «es moralmente importante proteger vidas y a los individuos que son los sujetos de dichas vidas. Si se mata a esos individuos, sus vidas biográficas, y no sólo sus vidas biológicas, serán destruidas. Por eso matar es malo»<sup>17</sup>.

La perspectiva de la calidad de vida permite llegar a conclusiones que no parecen aceptables si se mantiene el punto de vista que hemos considerado tradicional. En efecto, el concepto de vida que se maneja en ambos casos varía. La concepción tradicional tiene un único concepto de vida, que se identifica con la existencia biológica, mientras que la concepción cualitativa no se limita a esa comprensión de la vida. La vida es también la de los individuos concretos, y su valor no es algo definitivamente establecido de un modo general y abstracto para todas, con independencia de circunstancias, contextos, y planteamientos de sus titulares. Hay circunstancias que, de producirse, hacen difícilmente asimilables y equiparables unas

<sup>16</sup> PÉCES-BARBA, G., «La libertad del hombre y el genoma», *Derechos y Libertades*, n.º 2, 1994, p. 319.

<sup>17</sup> RACHELS, J., *Euthanasia and the End of Life*, cit., p. 28.

existencias con otras. Pensemos en situaciones como aquellas en las que se encuentran las personas que hñe una existencia meramente vegetativa, o los niños que nacen con gravísimas malformaciones de carácter crónico, o los enfermos con dolencias de carácter terminal. En estos casos, los defensores de la idea de la calidad de la vida, afirmarñan que los sujetos, aunque estén vivos, *no tienen una vida*. ¿Se puede afirmar que la vida del sujeto se ve afectada de la misma manera si se mata a alguien con ocasión de la comisión de un robo o si en una situación de coma irreversible se le aplica una técnica eutanásica? ¿Se pueden equiparar sin mñatices las dos vidas de las que estamos hablando? Si se mantiene la concepción tradicional la respuesta será afirmativa, pero la perspectiva alternativa permitirñía decir que, en realidad, la aplicación de la técnica eutanásica no afecta a la vida del enfermo comatoso de la misma manera que se ha afectado la vida del otro sujeto: en realidad, la vida «biográfica» —que merece ser valorada en la misma medida en la que se valora la vida «biológica» — terminó en el momento en que entró en coma.

Es evidente que aquí se plantea el problema de los límites temporales de la vida, cuestión en la que no podemos entrar. Podemos recordar el caso del deportista español Miguel Martínez que tuvo una gravísima lesión en 1964 como consecuencia de la cual entró en coma muriendo ocho años más tarde. Sus familiares, al anunciar su muerte, declararon: «Miguel murió a la edad de 34 años tras haber vivido 26 años». Y de la misma manera que se plantea el concepto de vida que se maneja, también se plantea el problema del concepto de muerte que se maneja. En ambos casos, las implicaciones son muy importantes. Como ha afirmado A. Esfer, «en la resolución en favor o en contra de un determinado concepto de muerte, ya está implícita la decisión normativa previa en favor de una concepción específica previa del hombre».<sup>18</sup>

Es fácil reconocer que la perspectiva apoyada en la idea de calidad de vida no es deudora de planteamientos teológicos o religiosos, más directamente vinculados al punto de vista tradicional. Es una explicación que se encuentra mucho más cómoda en un marco laico o secularizado en el que el valor de la vida no sea algo necesario y directamente reconducible a la existencia de Dios. En este marco, el valor de la vida es el que tiene esa vida también para sus titulares y no es el resultado de ser producto de la creación divina. Estamos pensando evidentemente en un contexto en el que se subraya el valor de la autonomía individual y se otorga protagonismo a

<sup>18</sup> ESFER, A., «Entre la «santidad» y la «calidad» de la vida. Sobre las transformaciones en la protección jurídico-penal de la vida», cit., p. 774.



la decisión del individuo en aquellos casos en los que considera que la vida ha dejado de ser valiosa para él.

Es cierto que este planteamiento tiene tras de sí la acusación de un excesivo subjetivismo. Se podría objetar que cada sujeto podría decidir en cada momento, según sus propios criterios, qué es para él la calidad de vida y qué vida merece ser vivida. En realidad, es cierto que los sujetos proceden a evaluaciones de las situaciones vitales en las que se encuentran, pero lo anterior es distinto que concluir que sus opciones son pura y exclusivamente subjetivas. Se ha señalado en este sentido que son posibles dos aproximaciones al concepto de calidad de vida: una objetiva y otra subjetiva<sup>19</sup>. La objetiva es la que viene determinada por la actividad diagnóstica que lleva a cabo el médico. Posteriormente va a ser el propio paciente el que, contando con los datos suministrados por el médico, transforme la calidad de vida objetiva en calidad de vida subjetiva a la luz de sus ideas, preferencias, concepciones. En este sentido, la calidad de vida de la que se habla cuando nos planteamos los problemas de la eutanasia es en efecto la calidad de vida subjetiva, en la que el que tiene la última palabra es el sujeto afectado. Pero aún así, no creo que se pueda decir que nos movemos en el terreno de lo absolutamente subjetivo. La determinación última del sujeto sobre el valor que le merece su propia vida es evidentemente el producto de una reflexión personal, pero no quiere decir que sea válida en cualquier tipo de circunstancias, aquellas en las que puede constatar la presencia de un estado de *indignidad irreversible* y que permiten plantear la posibilidad de conductas eutanásicas. En este sentido, se han propuesto determinadas identificaciones de aquellas situaciones de aminoración o mengua de la calidad de vida<sup>20</sup>: «calidad de vida disminuida», en las que se produce un déficit de la capacidad física o mental pero que siguen permitiendo una vida propiamente humana, no planteando por tanto ningún problema en relación con la eutanasia; «calidad de vida mínima», que se identifica con situaciones de irreversibilidad en las que hay un sufrimiento constante y prolongado por parte del sujeto, en las que no hay capacidad de llevar a cabo proyectos personales, hay frustración de expectativas vitales y además hay una importante disminución del nivel de conciencia y de las posibilidades de comunicación. Constituyen situaciones típicas que

<sup>19</sup> Vid. SIMON LORDA, P., COUCEIRO VIDAL, A., «Decisiones éticas conflictivas en torno al final de la vida: una introducción general y un marco de análisis», cit., p. 336. Vid. también BECCHI, P. «I dilemmi dell'eutanasia», cit., p. 129.

<sup>20</sup> Vid. JONSEN, A. R., SIEGLER, M., WINSLADE, W. J., *Clinical Ethics*, MacGraw-Hill, New York, 1992 (citado en SANCHEZ GONZALEZ, M., «Calidad de vida en enfermos terminales y eutanasia», en URRACA, S. (ed.) *Eutanasia hoy. Un debate abierto*, cit., pp. 364-365.



plantean la legitimidad de actuaciones eutanásicas; «calidad de vida bajo mínimos», se identifican con los estados vegetativos, que se caracterizan con una ausencia irreversible de cualquier capacidad de conciencia y de comunicación.

En todo caso, parece evidente que estamos ante dos concepciones de la idea de dignidad humana. Intentaré mostrar los rasgos de ambas recurriendo a dos posiciones concretas: la que se observa en diversos documentos de la Iglesia Católica y la que se extrae del libro de Víctor Gómez-Pin, *La dignidad. Lamento de la razón repudiada*.

Por una parte, se distingue la dignidad de la vida de la dignidad de la persona y se afirma que «por indigna que sea la vida o la muerte de una persona, en cuanto tal persona tiene siempre la misma dignidad, desde la concepción hasta la muerte, porque su dignidad no se fundamenta en ninguna circunstancia, sino en el hecho esencial de pertenecer a la especie humana»<sup>21</sup>. Este planteamiento no contempla la importancia de la relevancia que pueden tener las características de determinadas situaciones en las que se puede encontrar el individuo y sus planteamientos personales respecto a las mismas. En todo caso, es un planteamiento vinculado a una concepción objetivista de la moral. En efecto, se denuncia una «concepción subjetivista de la ética y el Derecho, que tiene su fundamento en negar al ser humano la capacidad de averiguar por sí mismo la realidad objetiva de las cosas, convirtiendo la voluntad individual en la única fuente de moralidad y, a la postre —potencialmente— de la legalidad»<sup>22</sup>. Se afirma que «esta forma de pensamiento, muy vinculada a la orientación básica de la filosofía moderna (el racionalismo cartesiano y sus derivados y epígonos) tiene sus manifestaciones prácticas más llamativas hoy (...) en el positivismo jurídico, que considera a la voluntad legislativa como creadora de la justicia y los derechos y, por tanto, legitimada para negarlos o suprimirlos»<sup>23</sup>. En todo caso, detrás de todo se encuentra —se afirma— un relativismo ético que facilita «la falacia de considerar la libertad como un bien desligado de toda referencia a la verdad y al bien de la persona»<sup>24</sup>. Se distingue

<sup>21</sup> COMITE EPISCOPAL PARA LA DEFENSA DE LA VIDA, *La eutanasia. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*, PPC, Madrid, 1993, p. 39.

<sup>22</sup> COMITE EPISCOPAL PARA LA DEFENSA DE LA VIDA, *La eutanasia...*, cit., p. 72.

<sup>23</sup> IBIDEM. Parece que la identificación del entero positivismo jurídico con la versión a la que se hace referencia en el texto no es correcta. Hoy es difícil encontrar defensores de esa versión del positivismo jurídico, que es la del positivismo ideológico o la de la teoría formalista de la justicia.

<sup>24</sup> IBIDEM.

así un buen uso de la libertad de un mal uso de la misma<sup>25</sup>; el buen uso de la libertad viene determinado por su vinculación a la verdad: «la libertad reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no conoce ni respeta su *vinculo constitutivo con la verdad*. Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien o el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho»<sup>26</sup>.

La otra concepción es aquella que reconoce que hay una vida digna y una vida miserable y que reconoce que es compatible afirmar la dignidad derivada de pertenecer a la vida humana con el cuestionamiento de la dignidad de determinadas situaciones en las que se puede encontrar el individuo. Es en esas circunstancias cuando tiene sentido plantear «si la vida vale o no vale la pena ser vivida (...); si merece ser conservada a toda costa o en toda circunstancia»<sup>27</sup>. Esta concepción de la dignidad tiene en cuenta las situaciones específicas: «No supondría lo mismo erigir en ley universal la máxima: *el humano pone fin a su propia vida*, que hacerlo con la máxima: *el humano pone fin a su propia vida en las circunstancias x, y, z*»<sup>28</sup>. En esas circunstancias, «hay un *deseo moral* de morir antes que vivir sin decoro (...) Hay un deseo moral de morir en ausencia de las condiciones de posibilidad de que la propia existencia sea ocasión de restauración de la condición humana y de enriquecimiento del propio juicio. Hay un *deseo moral* de morir en la certeza de la astenia física y de la merma intelectual»<sup>29</sup>. En esas circunstancias el individuo que «clama por que se le deje morir, está diciendo que su vida actual no es digna, y que en tal situación la vida *no le interesa*; el que así clama porque se le deje morir, está haciendo un acto de afirmación respecto a la nobleza de la vida humana, que se niega a subordinar a un imperativo «moral» de subsistencia absolutamente delirante, contradictorio en sus términos, pues una de dos: o se trata de animalidad y enton-

<sup>25</sup> Vid. COMITE EPISCOPAL PARA LA DEFENSA DE LA VIDA, *La eutanasia*, cit., p. 75.

<sup>26</sup> *Evangelium vitae*, I, 19 (las cursivas son mías). La vinculación entre libertad y verdad ha sido afirmada en los últimos tiempos por la Iglesia Católica en otros documentos; vid Encíclica *Veritatis Splendor*, capt. II, 34, 35.

<sup>27</sup> GOMEZ-PIN, V., *La dignidad. Lamento de la razón repudiada*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 99.

<sup>28</sup> GOMEZ-PIN, V., *La dignidad. Lamento de la razón repudiada*, cit., p. 101.

<sup>29</sup> GOMEZ-PIN, V., *La dignidad. Lamento de la razón repudiada*, cit., p. 103.



ces se subsiste por instinto, no habiendo imperativo que valga; o se trata de humanidad, y en tal caso sí hay imperativos, pero precisamente como expresión de que ha dejado de contar el mero subsistir»<sup>30</sup>.

No creo que esta concepción implique una «cultura de la muerte»<sup>31</sup>, en ella se profesa un aprecio a la vida humana, pero no a cualquier tipo de vida, y se le atribuye al individuo la competencia para examinar el valor de su vida, ya que es él el que la destruya y el que la sufre.

El problema que se plantea es el del valor de la vida. Si afirmamos que la vida es valiosa es porque para el titular de esa vida, su permanencia y continuidad supone un bien, algo agradable, y entre sus intereses se encuentra el de conservarla. Ese sujeto va a estar firmemente interesado en que nadie le arrebatase la vida y va a intentar conservarla a toda costa. El mejor que nadie, sabe lo que vale su vida. En este sentido, se ha afirmado que «decir que algo tiene valor para *alguien* no significa que eso tiene valor porque él o ella *crea* que es valioso. No significa que esa cosa tiene valor sólo porque a alguien conscientemente le importa. Por el contrario, significa lo siguiente: algo tiene valor para una persona si su pérdida le causa se un *danno*»<sup>32</sup>.

En realidad, la cuestión sobre el valor de la vida está íntimamente relacionada con la vinculación entre las nociones de vida y bien. Como ha señalado Philippa Foot, tener bien claro que se quiere decir cuando se afirma que la vida constituye un bien es una premisa básica previa a nuestra decisión sobre la moralidad o inmoralidad de las conductas eutanasicas. A continuación me centraré en los planteamientos de dos autores, la propia Philippa Foot y José Ferrater Mora, que me parecen sumamente esclarecedores al respecto.

Teniendo en cuenta que la moralidad de las conductas eutanasicas puede valorarse en función de los intereses de los individuos, conviene plantearse que significa afirmar que una vida tiene valor para un sujeto, que una vida es algo bueno para ese sujeto. Es cierto — así lo reconoce Foot —, que, considerada la vida como un bien, los individuos titulares de las misma pueden considerarse benéficos o favorecedores de sus intereses la prolongación de la misma; pero de la misma manera que lo anterior es cier-

<sup>30</sup> GÓMEZ-PIN, V., *La dignidad. Lamento de la razón repudiada*, cit., p. 104.

<sup>31</sup> «...que avanza sobre todo en las sociedades del bienestar, caracterizadas por una mentalidad eficientista que presenta el creciente número de personas ancianas y debilitadas como algo demasiado gravoso e insostenible», *Evangelium vitae*, III, 64.

<sup>32</sup> RACHELS, J., *Utilitarian and the End of Life*, cit., p. 38.



to, también lo es que en ocasiones la prolongación de la vida de un sujeto no constituye en absoluto un beneficio para él, algo valorable positivamente<sup>33</sup>; en esas ocasiones la muerte es «la liberación de una condición que cada día es más insoportable»<sup>34</sup>. Hay, por tanto, que considerar cuándo se puede afirmar que la vida constituye un bien o algo beneficioso para un individuo.

Como señala Foot, criterios como el de la propia experiencia del sujeto o el propio deseo de vivir por parte del individuo pueden ayudar a responder a la anterior cuestión. Pero ahora el problema radica en saber si existe una conexión conceptual entre las nociones de vida y bien. El análisis es diferente si la vida en la que estamos pensando es la de las plantas o los animales o la de los seres humanos, ya que en este caso se introduce un elemento nuevo que es el de la propia opinión del sujeto sobre su vida.

A la cuestión de cuándo podemos decir que la vida es un bien para un sujeto o que constituye un beneficio para él, Foot responde de la siguiente manera: la vida es un bien cuando procura cosas buenas. Ello, que parece razonable, debería permitir afirmar que, de la misma manera que consideramos que la vida es un bien cuando procura cosas buenas, debería poder ser considerada un daño cuando procura cosas malas ¿se puede considerar que la vida es un bien incluso cuando procura más cosas malas que buenas?<sup>35</sup>. Teniendo en cuenta este contexto, posiblemente no sea adecuado afirmar simplemente que uno de los elementos de la eutanasia es que «la muerte ha de ser el objetivo buscado, ha de estar en la intención de quien practica la eutanasia»<sup>36</sup>. Hay que tener en cuenta que la vida, para un sujeto, en determinadas circunstancias, no tiene el mismo significado que en otras. De la misma manera, en las situaciones de indignidad irre-

<sup>33</sup> Vid. FOOT, Ph., «Euthanasia», *Philosophy and Public Affairs*, vol 6, n 2, 1977, p. 88.

<sup>34</sup> BECCHI, P. «I dilemi dell'eutanasia», cit., p. 126.

<sup>35</sup> Vid. FOOT, Ph., «Euthanasia», cit., p. 93.

<sup>36</sup> COMITE EPISCOPAL PARA LA DEFENSA DE LA VIDA, *La eutanasia*, cit., p. 13.

La anterior consideración le permite a la Iglesia católica aceptar la eutanasia indirecta negando que dicha práctica constituya un caso de eutanasia; «no es eutanasia, por tanto, el aplicar un tratamiento necesario para aliviar el dolor, aunque acorte la expectativa de vida del paciente como efecto secundario no querido» (*Ibidem*). La cuestión que se puede plantear es hasta qué punto, si se tiene certeza de que el tratamiento analgésico tiene como consecuencia segura la muerte, se puede excluir a ésta del contenido de la voluntad del que toma la decisión en favor del tratamiento. Si de lo que se trata es de mantener la vida del paciente, teniendo en cuenta que la eutanasia indirecta puede ser una modalidad de eutanasia activa —negada en todo punto por la Iglesia católica—, no se entiende muy bien cual es la verdadera razón que justifica la distinta postura que se mantiene respecto a la eutanasia directa y a la indirecta.

versible, la muerte en realidad es un medio, ya que el fin sería dejar de sufrir una existencia que constituye para el sujeto un mal.

Posiblemente, arguye Ph. Foot, existe en efecto una conexión conceptual entre «vida y «bien». Pero el concepto de vida que se identifica con algo beneficioso para el sujeto no es cualquier vida, una mera existencia (recordemos la idea de vida biológica) sino un vida en la que se encuentran presentes determinados *estándards de normalidad*, que son los que permiten precisamente hablar de un *vida ordinaria*. Es la presencia o ausencia de esos standards las que pueden hacer atractiva u odiosa una vida. La idea de standards de normalidad reconduce a la de un mínimo de bienes básicos cuya ausencia no permite asociar la idea de vida a la de bien. Por ejemplo, Foot alude a que el individuo no sea obligado a trabajar más allá de sus capacidades, a que tenga el apoyo de su familia o de su comunidad, a que pueda satisfacer —por lo menos en lo mínimo— su hambre, a que se le permita albergar esperanza para el futuro, a que se le permita descansar<sup>37</sup>. Estas son características no directamente vinculadas a los casos en los que se plantea la posibilidad de una conducta eutanásica, pero todos sabemos que estos casos se definen sobre todo por la concurrencia de circunstancias que alejan mucho al sujeto de esos standards de normalidad.

Si admitimos que la dignidad de una existencia exigiría unos bienes mínimos básicos, y que difícilmente se puede concebir la vida como un bien sin esos mínimos, se puede desembocar en la afirmación de que la vida de un sujeto determinado constituiría un bien para él sólo cuando se trata de una vida digna. La alusión a esos bienes mínimos tiene una gran importancia porque sirve para ayudar a delimitar la ya de por sí sinuosa y difusa frontera que delimita los casos en los que es operativa la idea de eutanasia. El ámbito de la eutanasia, no sólo sería el de las situaciones terminales muy próximas a la muerte, sino también el de aquellos casos en los que no hay una muerte inminente, pero una persona sufre una existencia dramática. Por eso me parece útil el concepto de «indignidad irreversible», tal y como ha sido explicado por Marina Gascón<sup>38</sup>. También Diego Gracia ha señalado que las situaciones que se deben tener en cuenta en estos casos no sólo son aquellas en las que el paciente está sometido a técnicas especializadas y avanzadas de soporte vital. Por el contrario, «tiene sentido pensar que muchas personas viven situaciones que solemos considerar «ordinarias» como peores que la muerte. Tales son, por ejem-

<sup>37</sup> Vid. FOOT, Ph., «Euthanasia», cit., p. 95.

<sup>38</sup> Vid. GASCON ABELLAN, M., «Problemas de la eutanasia», *Sistema*, n.º 106, 1992, p. 86.





plo, los casos en que las personas han perdido toda capacidad para cuidar de sí mismas, como sucede en las cuadriplejías»<sup>39</sup>. En este sentido, Gracia refleja los resultados de un estudio en el que se percibe el dato de que los enfermos sometidos a situaciones graves piensan que hay situaciones peores que la muerte. Así, situaciones de inmovilidad física, dolor y agotamiento, incapacidad para cuidar de sí mismo, incapacidad para entablar relaciones interpersonales, permiten pensar que la vida no ha de medirse sólo por su «cantidad» sino también por su calidad, en la cual desempeñan un papel muy importante estos factores: «El problema ético —concluye D. Gracia— se resume en saber si las personas que viven una vida que consideran peor que la muerte pueden poner término a sus sufrimientos (suicidio) y si en el caso de que estén imposibilitadas para realizarlo por sí mismas, pueden pedir a otras, especialmente a los médicos, que pongan término a su vida (eutanasia)»<sup>40</sup>.

Pero volvamos por un momento a la propuesta de Philippa Foot. Como la misma autora señala, el problema se plantea en términos de lo bueno y lo dañino, pero no en términos de felicidad o infelicidad<sup>41</sup>. Felicidad o infelicidad no serían directamente identificables con lo bueno o lo dañino en el análisis de Foot, pero, en todo caso, lo que sí parece es que son nociones que deben ser tenidas en cuenta a la hora de ponderar el valor de una vida para un sujeto. Creo que lo anterior nos permite conectar con los planteamientos de Ferrater en relación con la idea de valor de la vida, que como bien recuerda, no está muy lejana de la de cualidad (también calidad, añadiría yo) de la vida<sup>42</sup>.

Ferrater utiliza una propuesta en relación con las cualidades de la vida y con la posición del individuo en relación con esas cualidades. Así, se puede hablar de cualidades objetivas y subjetivas<sup>43</sup>. Las primeras pueden ser estudiadas en términos de indicadores sociales; las segundas se pueden identificar por las reacciones individuales y particulares de los individuos frente a las cualidades objetivas. Por su parte, las cualidades objetivas pueden ser primarias o básicas y secundarias. Las primarias «permiten a un ser humano subvenir a necesidades fundamentales», mientras que las

<sup>39</sup> Vid. GRACIA, D. «Historia de la eutanasia», en URRACA, S. (ed.) *Eutanasia hoy. Un debate abierto*, cit., pp. 87-88.

<sup>40</sup> GRACIA, D. «Historia de la eutanasia», en URRACA, S. (ed.) *Eutanasia hoy. Un debate abierto*, cit., p. 88.

<sup>41</sup> Vid. FOOT, Ph., «Euthanasia», cit., p. 93.

<sup>42</sup> Vid. FERRATER, J. COHN, P., *Ética aplicada. Del aborto a la eutanasia*, cit., p. 103.

<sup>43</sup> Vid. FERRATER, J. COHN, P., *Ética aplicada. Del aborto a la eutanasia*, cit., pp. 104 y ss.



secundarias «no se distinguen siempre radicalmente de las primarias, porque son a menudo posibles, y deseables, resultados de éstas». Entre las primarias, Ferrater señala la alimentación adecuada y suficiente, la protección contra inclemencias y amenazas y la certeza razonable de que la propia seguridad no se va a ver amenazada, un mínimo nivel de reposo y ocio, unas suficientes y satisfactorias relaciones con los demás, y libertad contra la opresión. La caracterización de las cualidades secundarias es ciertamente más complicada pues, entre otras cosas, «algunas de las cualidades secundarias son proyecciones e intensificaciones de cualidades primarias (...) Ciertas cualidades objetivas secundarias pueden depender de cualidades primarias, pero no se reducen a ellas».

El peso e importancia de las cualidades objetivas debe ser contextualizado ya que «aun arraigadas en la constitución biológica y psiconeuronal de los seres humanos, pueden variar grandemente de acuerdo con el tipo de comunidad o el momento histórico». Por ello, es difícil trazar una lista de preferencias válida para todo momento y lugar. Por su parte, las cualidades subjetivas dependen en gran medida de las intenciones y opiniones del sujeto.

Las decisiones de los individuos en cuanto al beneficio que les reporta la continuación de su vida pueden depender de la presencia e importancia de cualidades objetivas y subjetivas. Así, Ferrater, propone considerar cuatro situaciones: «(1) Una vida humana con cualidades de vida objetivas, pero sin ninguna cualidad subjetiva —una vida humana que sea indiferente a, o reaccione negativamente contra, cualquier cualidad positiva— no parece merecedora de continuarse. (2) Una vida humana con sólo cualidades subjetivas parece merecedora de continuarse. (3) Una vida humana sin cualidades ni objetivas ni subjetivas no parece merecedora de continuarse. (4) Una vida humana con cualidades a la vez objetivas y subjetivas parece merecedora de continuarse»<sup>44</sup>. Estas situaciones pueden llegar a ser muy diferentes entre sí y la posición del individuo que se encuentra en ellas puede justificar consideraciones muy distintas sobre el valor que puede tener para él la continuación de la vida.

En todo caso, la anterior distinción es útil porque sirve para mostrar que la decisión y la opinión individual del sujeto es posiblemente el último y definitivo criterio a tener en cuenta a la hora de ponderar el valor de la vida. Ferrater propone un ejemplo que considero muy útil. Es el del soldado gravemente herido en un campo de batalla que no puede ser trans-

<sup>44</sup> FERRATER, J. COHN, P., *Ética aplicada. Del aborto a la eutanasia*, cit., p. 106.

portado por sus compañeros, estando próximo el enemigo que llegará al lugar donde se encuentra y que le torturará hasta la muerte, como suele hacer con todos los prisioneros. Se plantean dos alternativas. Se le puede administrar un calmante, que le va a ayudar a soportar los dolores, pero que le va a mantener con vida a la llegada del enemigo. Por otra parte, se le puede pegar un tiro de gracia o suministrarle un calmante que le reduzca los dolores y que le asegure una muerte tranquila antes de que llegue el enemigo. En este caso se le estaría aplicando algo muy parecido a una técnica eutanásica. Y puede parecer que eso es lo que más conviene a sus intereses, teniendo en cuenta que, en todo caso, la muerte es segura, pero si sigue vivo a la llegada del enemigo tiene aseguradas insufribles torturas. De manera que la situación parece absolutamente carente de cualidades objetivas. Pero si el soldado quiere en todo caso seguir vivo, por las razones que sea, mostrando con ello que para él la existencia sigue teniendo cualidades subjetivas que permiten valorarla positivamente, éstas deben respetarse. Como señala Ferrater: «... habrá que respetar su decisión, aún si se la estima disparatada o delirante. Lo que el soldado habrá decidido en este caso es adoptar la actitud expresada en la tesis (3). No tiene, ni es presumible que tenga, ninguna cualidad de vida a que agarrarse, pero se agarra a una cualidad subjetiva, para la cual puede inclusive dar razones —por ejemplo, que quiere sufrir por la patria, o por la revolución, o por lo que sea; o que si llegan los enemigos y lo torturan se convertirá en un mártir, con lo cual, a su entender, se va a ennoblecer su vida. La idea de un martirio ennoblecedor no es ninguna cualidad objetiva de vida, pero es una cualidad subjetiva que se le impone contra la única cualidad objetiva a la que podría abrazarse: la de no sufrir»<sup>45</sup>.

### 3. SOBRE LA EQUIVALENCIA ENTRE LAS ACCIONES Y LAS OMISIONES EN EL AMBITO DE LA EUTANASIA

Vamos a referirnos a una distinción, la que diferencia eutanasia activa y eutanasia pasiva que parece un punto más o menos común en los tratamientos doctrinales y también en los análisis morales del problema. Desde este momento, la asumiremos como punto de partida. No obstante, lo cierto es que hay posiciones que niegan, no ya la diferencia desde el punto de vista de su moralidad, de ambos tipos de eutanasia, sino la misma diferencia, afirmando que en realidad todas las conductas eutanásicas deben ser entendidas como formas de eutanasia activa. Así, por ejemplo, Ferra-

<sup>45</sup> FERRATER, J. COHN, P., *Ética aplicada. Del aborto a la eutanasia*, cit., p. 107.

ter señala: «Nuestro uso lingüístico da un mentís a la afirmación de que una de las dos clases de eutanasia es realmente pasiva. No se puede desconectar un aparato para la respiración artificial pasivamente; se desconecta (activamente) el aparato. No se puede dejar pasivamente de emplear medios excepcionales para prolongar la vida (se hace algo con el fin de hacer cesar el funcionamiento de estos medios). Tanto la eutanasia activa como la pasiva implican tomar una decisión razonada y actuar de acuerdo con tal decisión. En ambos casos se empieza una serie de acontecimientos que hace imposible, en la medida en que pueda saberse, la continuación de la vida del paciente. —Y continúa— Si la diferencia entre eutanasia activa y eutanasia pasiva se apoya en la distinción entre «hacer algo para producir la muerte de una persona» y «no hacer nada para producir la muerte de una persona», no cabe entonces decir que desconectar un aparato para la respiración artificial sea no hacer nada. En estas circunstancias, se hace realmente algo»<sup>46</sup>.

La diferenciación entre eutanasia activa y eutanasia pasiva, y la diferente calificación moral de ambos tipos de actuación, es expresión de una creencia moral, de amplia repercusión social, que es la que consiste en atribuir una diferente valoración moral al matar y al dejar morir, firmemente asentada en nuestra tradición moral. Dicha distinción también tiene una traducción jurídica, ya que desde el punto de vista jurídico, se considera que hay diferencias entre actuar y omitir. Vemos como la comisión omisiva de un delito merece un reproche jurídico menor, y también un reproche moral menor. Desde este punto de vista, se trasladan las conclusiones a la distinción entre eutanasia activa y eutanasia pasiva atribuyéndosele a esta un reproche moral menor, con una carga valorativa a su favor. Peter Singer identifica este punto de vista como la «doctrina de la acción y la omisión», que sería una derivación de una determinada concepción de la ética, según la cual «en tanto no violemos ciertas normas morales específicas que nos imponen determinadas obligaciones morales, estamos haciendo todo aquello que la moralidad nos exige»<sup>47</sup>. Es una ética configurada a partir de un conjunto de imperativos negativos que permite una clara distinción entre acciones y omisiones y una correlativa y también clara distinción entre el valor moral de las mismas. En el marco de esa ética la distinción entre acciones y omisiones es relevante desde el punto de vista moral: «Una ética que juzgue las acciones en función de si violan o no determinadas normas morales debe, por consiguiente, asignar importancia moral a la dis-

<sup>46</sup> FERRATER, J. COHN, P., *Ética aplicada. Del aborto a la eutanasia*, cit., p. 102.

<sup>47</sup> SINGER, P., *Ética práctica*, trad. de M. Guastavino, Ariel, Barcelona, 1991, p. 187.



tinción entre acciones y omisiones. Una ética que juzgue las acciones por sus consecuencias no hará lo mismo, porque las consecuencias de un acto y de una omisión serán con frecuencia, en todos los aspectos significativos, indistinguibles»<sup>48</sup>.

Un buen ejemplo de que en efecto se atribuyen diferencias cualitativas a la eutanasia pasiva está constituido por el hecho de que algunos de los más acérrimos contrarios a la eutanasia intentan, aprovechando la posible connotación negativa del término eutanasia y su evidente carga emotiva, identificar la eutanasia exclusivamente con la eutanasia activa, matizando su posición contraria en relación con las posibilidades de la eutanasia pasiva, quizás como fruto del reconocimiento implícito de que en la realidad cotidiana de la práctica médica se producen, de una manera más o menos reconocida, conductas eutanásicas pasivas<sup>49</sup>.

En mi opinión, tiene razón Marina Gascón cuando señala que, en realidad, los planteamientos que atribuyen más gravedad moral a las formas de eutanasia activa que a las formas de eutanasia pasiva son expresión de determinados postulados<sup>50</sup>. Así, en primer lugar, tras dichos planteamientos se encuentra «una concepción de la *vida humana como valor intangible* y en todo caso superior a la libertad»; en segundo lugar, «el *temor a las posibles consecuencias* que se derivarían de la eutanasia activa»; y en tercer lugar, un intento de «desactivación de la llamada posición de garante» atribuida al médico. En efecto, se trata de excluir la responsabilidad del médico en aquellos casos en los que la vida del paciente no es recuperable. De manera que, como señala M. Gascón, la eutanasia pasiva sería aceptable en aquellos casos en los que el paciente esté jurídicamente muerto o en los que esté sometido a una enfermedad fatal que se ve acompañada de graves sufrimientos físicos<sup>51</sup>. Aquellos que admiten formas de eutanasia pasiva, las

<sup>48</sup> SINGER, P., *Ética práctica*, cit., p. 188.

<sup>49</sup> Señala M. GASCÓN que «estas circunstancias (la existencia real de la eutanasia pasiva en nuestras instituciones hospitalarias y la idea de que omitir una acción debida es moralmente menos reprochable que realizar una acción prohibida) hacen que la modalidad pasiva de la eutanasia se presente con una *carga valorativa en su favor*, al menos frente a la eutanasia activa, asociada inmediata y acriticamente a términos con un fuerte valor negativo, como «asesinato», «pabellones de muerte», «eugenesia», etc. En definitiva, creo que muchos de los planteamientos que enfrentan el tema de la eutanasia parten con la idea previa de justificar la modalidad pasiva e incluso con el deseo de ver regulado de alguna forma este fenómeno que de hecho existe, para evitar así que las conductas en cuestión puedan estar teñidas de consideraciones economicistas o de arbitrariedad en las decisiones», «Problemas de la eutanasia», cit., p. 92.

<sup>50</sup> Vid. GASCÓN, M. «Problemas de la eutanasia», cit., pp. 92-93.

<sup>51</sup> Vid. GASCÓN, M. «Problemas de la eutanasia», cit., p. 93.

aceptan en estas circunstancias. Pero lo que ocurre en estos casos es que se procede a una reducción drástica del concepto de eutanasia, llegándolo a identificar con el de ortotanasia (muerte en el momento biológicamente correcto y adecuado), que tiene una carga valorativa más positiva que la eutanasia pasiva. Reconducir el problema de la eutanasia pasiva al de la ortotanasia no contribuye a clarificar demasiado las cosas. Como señala M. Gascón, el problema surge precisamente allí donde acaba la virtualidad de las conductas eutanásicas. Son aquellos casos en los que no hay una situación de terminalidad inminente, a pesar de lo cual el paciente está en una situación de indignidad irreversible, y pide que se le dejen de administrar determinados tratamientos necesarios para la prolongación de su existencia o que se le deje de alimentar, por ejemplo. En definitiva, «tras la exclusión del ámbito de la eutanasia pasiva de los supuestos de «existencia trágica» se adivina una concepción de la vida que tiene más en cuenta la mera existencia física que la calidad o dignidad de la misma... (Para estos autores) la dignidad de la vida no está muy modulada por la «calidad» de la misma; por eso, para estos autores la muerte por compasión, esto es, la eutanasia, sólo parece plausible como *ayuda en la muerte* o como *derecho a una muerte natural* o a *no sufrir en un proceso inminente de muerte*, pero nunca como un derecho a morir cuando la vida ha alcanzado tales cotas de indignidad, sin posibilidades razonables de reversión, que no merece la pena ser vivida»<sup>52</sup>.

La valoración positiva que recibe la eutanasia pasiva es expresión de un problema básico en la teoría moral, como es el de la relevancia moral de las omisiones. En efecto, la respuesta que se ofrezca a esta cuestión puede condicionar la posición que se adopte en relación con la siguiente cuestión: *en el ámbito de la eutanasia, ¿es lo mismo matar que dejar morir?*

Al ocuparse de este problema, Carlos Santiago Nino señaló que «si se quisiera dar un ejemplo de un caso en el que haya una coincidencia casi absoluta entre las convicciones morales de la gente, difícilmente se podría encontrar uno mejor que el que se refiere a nuestra diferente valoración moral de los actos positivos y de las omisiones que tienen los mismos efectos perjudiciales»<sup>53</sup>. En efecto, es cierto que, con independencia de que los resultados de una acción positiva sean los mismos que los de una acción negativa, la valoración moral que recibe la segunda es menos grave que la que recibe la primera. En los casos de las omisiones no consideramos haber violado ningún deber específico, salvo en aquellos casos en los que se con-

<sup>52</sup> GASCON, M. «Problemas de la eutanasia», cit., p. 95.

<sup>53</sup> NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, Ariel, Barcelona, 1989, p. 318.



sidere que existe una obligación hacia el sujeto que puede verse afectado por la omisión. Parece evidente que en ese caso el reproche moral es diferente, ya que nos referimos a una violación de un deber, que es lo mismo que ocurre —violamos un determinado deber— cuando llevamos a cabo una acción que, por ello, merece un reproche moral negativo<sup>54</sup>. Pensemos en el ejemplo de la madre que omite los cuidados necesarios para que su pequeño hijo sobreviva, a consecuencia de lo cual, el niño muere. Es evidente que en este caso la omisión de la madre es relevante y es merecedora de un juicio moral negativo, coincidente con el que hubiera recibido la acción mediante la cual la madre hubiera matado al niño. Como dice Nino, «nuestra reacción hacia ella hubiera sido casi idéntica a la que tendríamos si hubiera estrangulado a su hijo; incluso estaríamos dispuestos a decir que ha «matado» a su hijo, lo mismo que en el caso del estrangulamiento»<sup>55</sup>.

En el análisis de los fundamentos racionales de la distinción comúnmente aceptada entre acciones y omisiones, aunque tengan las mismas consecuencias, Nino plantea dos cuestiones que me parecen relevantes «¿Qué significación puede tener el que cierto daño tenga como origen causal, en un caso, determinados movimientos corporales del agente, y en el otro, la falta de aquellos movimientos corporales que hubieran precluido tal resultado? ¿Es una concepción satisfactoria de la persona una que la identifica con los movimientos de su cuerpo e impide considerar como obra suya todo evento que no está causalmente vinculado con aquellos?»<sup>56</sup>. Para el autor argentino, las anteriores cuestiones obligan a reexaminar la concepción tradicional de la causalidad. Parece evidente que dicha revisión afectará necesariamente a la tradicional afirmación *ex nihilo nihil fit*, de la nada no puede surgir nada, que está en la base de la opinión común respecto a este tema.

<sup>54</sup> En este punto se plantea la importancia de los deberes positivos generales: Los ejemplos que se pueden poner para mostrar el punto de vista común o generalizado sobre la diferencia entre acciones y omisiones pueden ser más o menos gráficos en cuanto a la relevancia de los deberes positivos generales. Así, en un primer ejemplo, podemos comparar dos situaciones: la de A, que empuja a B por un barranco, muriendo B; y la de C, que viendo que D se va a resbalar y va a caer por un barranco, no le ayuda, muriendo B. Pero en un segundo ejemplo, la reflexión sobre los deberes positivos generales es más explícita. Así, podemos comparar dos situaciones: la de la guerrilla que ataca una aldea africana en la que mueren x personas; y la de un europeo que no envía ayuda humanitaria a una aldea africana a consecuencia de lo cual mueren x personas. Sobre este tema pueden consultarse los artículos publicados en el n.º 3 de DOXA, 1986.

<sup>55</sup> NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, cit., p. 319.

<sup>56</sup> NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, cit., p. 325.

En este sentido, la revisión de la concepción tradicional de la causalidad supone reconocer que «la idea de que un hecho negativo no puede ser causa de nada deriva de una concepción equivocada de los factores causales como «fuerzas motoras», como algo que involucra en sí mismo movimiento y que transmite ese movimiento otro objetos»<sup>57</sup>. Posiblemente, dicha revisión tiene como elemento central la distinción entre causas y meras condiciones de un resultado y la idea de acción esperada. En la producción de un evento de unas determinadas consecuencias, concurren multitud de factores, que, a pesar de estar presentes todos ellos, no tienen una incidencia similar en la producción de las consecuencias. Siguiendo a Hart y a Honoré<sup>58</sup>, Nino recurre a la idea de normalidad o anormalidad de los factores o condiciones. Podemos afirmar que la omisión de un factor normal —una acción esperada en un determinado contexto— puede ser la causa de un determinado acontecimiento, de la misma manera que afirmaremos que la omisión de un factor anormal, pero concurrente en el caso, es una condición del resultado. En el primer caso, la omisión de aquello que era una acción esperada es considerado como causa de las consecuencias producidas. Así, lo que daría relevancia moral a una omisión sería su carácter inesperado. La omisión de cuidados por parte de una madre es inesperada, viola una determinada rutina, unas determinadas expectativas, que no existen si el que omite cuidados es un familiar lejano o un vecino. En ambos casos, el recién nacido puede morir; y en ambos casos, la omisión materna y la del vecino, son condiciones necesarias de esa muerte; pero sólo la omisión de la madre es condición suficiente de dicho resultado.

Lo anterior justificaría la revisión del punto de vista común del que hemos partido, que diferencia desde el punto de vista moral las acciones y las omisiones. En realidad, puede existir diferencia entre ambos tipos de actuaciones, pero esa diferencia no depende del hecho de que en un caso estemos ante actuaciones positivas y en el otro ante actuaciones negativas, ante comportamientos activos o comportamientos pasivos. Por el contrario, el criterio diferenciador debería venir determinado por la presencia de expectativas de determinados comportamientos. Sería la no realización de la conducta esperada lo que puede ser considerado como causa de determinada consecuencia. Señala Nino que «sólo cuando hay una expectativa fundada en hábitos, convenciones, rutinas aceptadas, etc., de un comportamiento activo, el sentido común concibe una acto negativo como causa

<sup>57</sup> NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, cit., p. 327.

<sup>58</sup> Vid. HART, H. L. A., HONORÉ, A. M., *Causation in the law*, Oxford University Press, 1959.



de un cierto resultado, puesto que, en este caso, la falta de actuación no es parte de las circunstancias normales y, en consecuencia, es condición suficiente del resultado si hacemos abstracción de las circunstancias corrientes en el contexto en el que el resultado se produce»<sup>59</sup>.

Las expectativas son graduales, debiendo ser consideradas en el marco de determinados contextos. Son estos contextos los que condicionan que las expectativas sean más o menos fuertes y los que otorgan mayor o menos relevancia a las omisiones en la falta de realización de aquellas conductas esperadas. Como dice Nino, «cuanto más fuerte es la expectativa de una conducta positiva, tanto más estamos inclinados a ver su omisión como anormal en contraste con las demás condiciones del contexto en el que el resultado se produce. La expectativa que convierte a un acto negativo en algo anómalo puede ser más o menos fuerte, lo que hace que la adscripción de efectos causales a una omisión no sea una cuestión de «todo o nada» sino una cuestión de grado»<sup>60</sup>. Han de tenerse en cuenta, por tanto, el contexto y las expectativas racionales y fundadas de actuación, pues son criterios que sirven para matizar la relevancia de las omisiones que va a tener una necesaria traducción en el mayor o menor reproche moral que estas merezcan. Lo cual serviría para afirmar que, en determinados contextos y en función de los mismos, las omisiones tienen relevancia moral.

La propuesta de Nino puede hacernos pensar en relación con la aceptabilidad de la tesis según la cual es diferente desde el punto de vista moral la eutanasia activa que la eutanasia pasiva. Es claro que Nino no está pensando directamente en la eutanasia, pero sus conclusiones pueden ser aplicables al tema que nos ocupa. A continuación vamos a ocuparnos de examinar una tesis centrada directamente en dimensiones relacionadas con la eutanasia.

Me estoy refiriendo a las posiciones desarrolladas por James Rachels en su libro *The End of Life, Euthanasia and Morality*<sup>61</sup>. En dicho libro, Rachels

<sup>59</sup> NINO, C. S., *Ética y derechos humanos*, cit., p. 332.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Cit. . Los escritos de Rachels relacionados con el tema (comenzando por la publicación de su artículo «Active and Passive Euthanasia», *New England Journal of Medicine*, 292, 1975, pp., 78 y ss.) deben entenderse en el marco del giro que tiene lugar en la discusión sobre la eutanasia en los años 70. En este sentido, Demetrio NERI ha señalado la concurrencia de tres factores. En primer lugar, la generación de un debate público alrededor de la eutanasia, vinculado al hecho de que la filosofía moral ya no se limita a plantearse los problemas de la eutanasia en sede teórica; sino que se preocupa por las aplicaciones prácticas de las conclusiones previamente alcanzadas. En segundo lugar, la transformación en la concepción paternalista del tratamiento médico provocada por la afirmación de la autono-

emprende una crítica de la concepción tradicional afirmadora del carácter sagrado de la vida, que durante tanto tiempo ha sido asumida por la ética médica. Aunque en el libro existen planteamientos significativos como pueden ser la diferenciación entre la vida en sentido biológico y la vida en sentido biográfico, a la que hemos aludido, en este momento nos centraremos en el análisis que Rachels hace de la diferencia entre matar y dejar morir en el contexto de la eutanasia.

Rachels es consciente de la aceptación de la que goza la distinción entre eutanasia activa y pasiva y la función que desempeña la diferente atribución de responsabilidad moral en ambos casos. Entre estas funciones destacan las importantes consecuencias que la distinción puede tener para la práctica médica. Una teoría que establece que un médico no puede suministrar una inyección letal a un paciente en una situación de grandes dolores y de terminalidad irreversible, pero que puede suspender el tratamiento, logrando de esta manera que el paciente muera antes que si prolongara el tratamiento, en realidad está ofreciendo una vía de salida al médico, ya que se le está diciendo que no tiene que matar, pero que tampoco está obligado a prolongar la situación de agonía<sup>62</sup>. En relación con la concepción tradicional, restrictiva respecto a la eutanasia activa y no tanto con la pasiva, Rachels detecta determinadas incongruencias<sup>63</sup>. Así, por ejemplo, ante un enfermo en estado terminal, se pueden plantear tres posibilidades de actuación: 1) aplicar una inyección letal que provoque rápida y directamente la muerte; 2) proceder a la suspensión del tratamiento, lo cual va a tener como consecuencia una muerte más rápida que si se adoptara la tercera posibilidad que consistiría en, 3) continuar el tratamiento y alargar la vida del paciente en la medida de las posibilidades médicas.

Parece evidente que si se comparte el punto de vista tradicional, se elegirá la segunda opción, que constituye un caso de eutanasia pasiva. El problema que se plantea en este caso es que, evidentemente, las consecuencias para el paciente no son las mismas que si se eligiera la posibilidad de la eutanasia activa, ya que va a tener que soportar grandes dolores y sufrimientos. Es decir, aunque se ha tomado la decisión de acelerar el proceso de la muerte del paciente —la misma que se hubiera tomado si se hubiera

ria del paciente. En tercer lugar, la extensión al ámbito de la opinión pública de la discusión sobre la eutanasia. En este sentido, se destaca la importancia que tuvo la publicación en 1975 del artículo ya citado de Rachels (*Eutanasia. Valor, scelte morali, dignità delle persone*, Laterza, Roma, 1995, pp. 100-103).

<sup>62</sup> Vid. RACHELS, J. *The End of Life*, cit., pp. 107-108.

<sup>63</sup> Vid. RACHELS, J. *The End of Life*, cit., pp. 108-110.



optado por la eutanasia activa— se elige el camino que procura más sufrimientos y penalidades al sujeto. Una vez que se ha llevado a cabo la opción descrita —acortar la vida del enfermo—, ¿no parecería más lógico utilizar la vía que le causara menos mal? Se puede entender que, por diversas razones, alguien se oponga frontalmente a la eutanasia, lo cual le llevaría a decantarse por la tercera opción. Pero, de acuerdo con la lógica de la decisión en favor de acortar el proceso de la muerte, no parece demasiado fácil, afirma Rachels, preferir la eutanasia pasiva a la activa, lo cual iría en todo caso en contra del ánimo humanitario que está detrás de la decisión tomada<sup>64</sup>.

La tesis principal de Rachels en este punto es que *moralmente, la eutanasia activa y la eutanasia pasiva son equivalentes*<sup>65</sup>. Si ello es así, y contrariamente al planteamiento tradicional, no habría razones para ofrecer a alguna de las dos modalidades un juicio más favorable que a la otra: el hecho de que en un caso estemos ante una eutanasia *activa* y en otro ante una eutanasia *pasiva* no es en absoluto, en opinión de Rachels, una razón suficiente para proceder a una diferenciación, desde el punto de vista moral, de ambas. De esta manera, y dada la equivalencia moral entre ambas, si alguna de las dos mereciera un juicio moral positivo, éste debería ser aplicable a la otra; y de la misma manera, si alguna de las dos mereciera un juicio moral negativo, también éste debería ser predicado de la otra. Rachels defiende en definitiva la *tesis de la equivalencia* según la cual «el hecho de que un acto es un acto de matar, mientras que el otro acto consiste «meramente» en dejar morir a alguien, no es una buena razón moral que apoye el juicio de que el primero es peor que el segundo»<sup>66</sup>. En este punto, Peter

<sup>64</sup> Planteamiento similar es el de J. FERRATER MORA cuando, analizando la diferencia entre eutanasia activa y eutanasia pasiva, afirma: «la distinción puede ser importante, y conveniente, desde un punto de vista legal. Pero desde un punto de vista moral hay que reconocer que si la vida es deseable a toda costa, entonces no deberían permitirse ni la eutanasia activa ni la pasiva, ni la involuntaria ni la voluntaria. Por otro lado, si se admite como una obligación superior la de aminorar el sufrimiento, entonces, y siempre que la persona en cuestión acceda a ello reflexiva y voluntariamente, sería deseable adoptar los medios más eficaces para alcanzar el deseado fin. En tales casos habría que considerar moral la práctica de la eutanasia activa», FERRATER, J., COHN, P., *Ética aplicada. Del aborto a la eutanasia*, cit., p. 103. En el mismo sentido; vid. SINGER, P., *Ética práctica*, cit., pp. 191-192.

<sup>65</sup> Vid. RACHELS, J., *The End of Life*, cit., p. 108.

<sup>66</sup> RACHELS, J., *The End of Life*, cit., p. 111. Como explica Rachels, la tesis de la equivalencia no se debe entender en el sentido de que en todo caso es moralmente equivalente la eutanasia activa y la eutanasia pasiva. En un determinado caso pueden concurrir circunstancias *extrínsecas* que sean importantes y que tengan como consecuencia un mayor reproche moral de una práctica respecto a otra. Así, por ejemplo, el que en un caso el paciente haya declarado su voluntad de que llegada determinada situación, se le provoque la

Singer comparte el planteamiento de Rachels al afirmar: «... no hay ninguna diferencia moral *intrínseca* entre matar y dejar morir. Es decir, no hay ninguna diferencia que dependa exclusivamente de la distinción entre acción y omisión (...) Dejar morir —la «eutanasia pasiva»— es una forma de acción que ya se acepta en algunos casos como humanitaria y adecuada. Si no hay diferencia moral intrínseca entre matar y dejar morir, también la eutanasia activa debe ser aceptada como humanitaria y adecuada en determinadas circunstancias»<sup>67</sup>.

Si se acepta la tesis de la equivalencia, los dos siguientes ejemplos deberían llevar a conclusiones semejantes sobre la relevancia y el juicio moral que merecen los protagonistas de los mismos.

En este sentido, podríamos plantearnos con Rachels hasta qué punto merece una diferente valoración moral la conducta de aquella persona, Susana, que, sabiendo que si muere un familiar logrará una importante herencia, le ahoga mientras está en la bañera, respecto a aquella otra, Juan, que, teniendo la misma información, y teniendo la intención de matarle, deja que el familiar se ahogue en la bañera de su casa mientras le observa tranquilamente desde la puerta del cuarto de baño. Si se asume el planteamiento que considera que es más grave matar que dejar morir, lo cierto es que llegaríamos a la conclusión de que Juan actuó menos inhumanamente que Susana.

Rachels critica este argumento aduciendo tres razones<sup>68</sup>. Por una parte, hay que reconocer que ambos, Susana y Juan, actuaron guiados por los mismos motivos y querían conseguir exactamente la misma finalidad. Por otra, los resultados de su acción, en el caso de Susana, o de su omisión, en el caso de Juan, fueron exactamente los mismos. En último lugar, si Juan adujera en su defensa que él no mató a su familiar sino que permaneció en la puerta y le dejó morir, y, dado que dejar morir es menos grave que matar, su conducta no es equiparable a la de Susana, ello constituiría «una grotesca perversión del razonamiento moral»<sup>69</sup>.

muerte, o cuando un enfermo ha declarado que por muy penosa que sea la situación en la que pueda llegar a encontrarse, prefiere que se le deje morir a que se le aplique una práctica de eutanasia pasiva. En ambos casos dispondríamos de buenas razones para preferir una eutanasia activa, en el primer ejemplo, o una eutanasia pasiva, en el segundo ejemplo. Pero estas circunstancias, más allá de los ejemplos aludidos, no matizarían en nada la idea de según la cual hay desde el punto de vista moral, una diferencia *intrínseca* entre matar y dejar morir.

<sup>67</sup> SINGER, P. *Ética práctica*, cit., p. 190.

<sup>68</sup> Vid. RACHELS, J. *The End of Life*, cit., p. 113.

<sup>69</sup> IBIDEM.



Es cierto que en la práctica médica las situaciones en las que se plantea la posibilidad de una eutanasia pasiva frente a una activa no son exactamente identificables con el ejemplo anterior, ya que aquí no estamos en una situación de terminalidad o de indignidad irreversible pero el ejemplo puede servir, en opinión de Rachels, para mostrar que la diferencia entre matar y dejar morir no es, *en sí misma*, una diferencia relevante desde el punto de vista moral: «Si un doctor deja morir a un paciente, por razones humanitarias, está en la misma posición moral que si le ha dado al paciente una inyección letal por razones humanitarias»<sup>70</sup>.

A continuación, podemos pasar a mostrar y a reflexionar sobre las críticas o respuesta más importantes dirigidas contra la tesis de la equivalencia<sup>71</sup>:

1) La primera crítica se centra en lo que significa «ser la causa de la muerte de alguien». Se afirma en este sentido, que, en realidad, nuestra conducta es la causa de la muerte de alguien sólo en el caso de que matemos a esa persona; si nos limitamos a dejarle morir, no se puede afirmar que seamos la causa de la muerte de esa persona, ya que en realidad la muerte se ha producido por alguna otra condición que tenía la persona y en cuyo curso nosotros no hemos intervenido.

La posición de Rachels al respecto se manifiesta en dos direcciones básicas: a) Por una parte, de la misma manera que se propone una distinción entre ser y no ser la causa de la muerte de alguien, también se podría distinguir entre dejar morir a alguien y no dejarle morir. Es evidente que es bueno no causarle la muerte a nadie, pero también lo es no dejar morir a alguien cuando está en situación de salvarle. b) Si pensamos que es malo ser la causa de la muerte de alguien es precisamente porque estamos seguros de que la muerte constituye un mal para esa persona. Pero si hemos tomado la decisión de que en unas determinadas circunstancias la eutanasia es lo más deseable, desde el momento en que favorece los intereses del sujeto, entonces estamos asumiendo que la muerte no constituye un mal tan grande cuyo acaecimiento puede llegar a justificar la continuación de la existencia del paciente, por muy penosa que ésta sea. De acuerdo con lo cual, se debería llegar a la conclusión, así lo piensa Rachels, de que en realidad, si la muerte es considerada como algo bueno para el paciente, o menos malo que la continuación de su existencia, no habría nada malo en

<sup>70</sup> IBIDEM.

<sup>71</sup> Vid. RACHELS, J. *The End of Life*, cit., pp. 114-118. En lo sucesivo, seguiremos a Rachels.

ser la causa de la muerte del sujeto. Y, como consecuencia de lo anterior, si la muerte no es considerada como algo bueno, entonces sería difícilmente justificable la eutanasia activa, pero tampoco la pasiva.

2) También se afirma que el deber de no dañar a los otros es generalmente más fuerte que el deber que tenemos de ayudarles. Así, cuando se mata a alguien se está violando el deber de no dañarle, mientras que cuando se deja morir a alguien, lo que ocurre es que hay un defecto en la ayuda hacia esa persona.

Rachels contesta señalando que lo único que consigue el argumento anterior es mostrar que, en ciertos casos, nuestro deber de ayudar a la gente es menos fuerte que el deber de no dañarles. Así, por ejemplo, en los casos en los que aquellos a los que podríamos prestar ayuda están muy lejos o cuando la acción de ayudar nos puede exigir un importante esfuerzo o sacrificio. Posiblemente, podemos pensar, en esos casos sería generoso por nuestra parte ayudarles, pero no moralmente obligatorio. El problema se plantea cuando no se dan las dos anteriores circunstancias, como en el caso del familiar ahogado: en ese caso no se pueden seguir manteniendo las diferencias entre el deber de no dañar y el deber de ayudar. Y eso sería precisamente lo que ocurre en los casos de eutanasia, en donde el paciente está cercano y la ayuda a morir no requiere un gran esfuerzo por nuestra parte.

3) La tercera crítica que puede dirigirse a la propuesta de Rachels es la que podríamos denominar crítica profesional. Nos referimos a un argumento que puede ser utilizado por los médicos, que podrían señalar que, en realidad, dejar morir es una conducta hasta cierto punto impersonal, ya que en ella el médico no siente inmiscuido, involucrado en la muerte de una persona; siempre va a poder pensar que la verdadera causa de la muerte del paciente era la enfermedad terminal y grave. Por el contrario, si le administra una inyección letal o pone en marcha una técnica de eutanasia activa, el médico puede llegar a sentirse responsable y pueden nacer en él sentimientos de culpabilidad. En este argumento se está poniendo en el centro del debate la situación psicológica en la que se encuentra un médico al que se le plantea la posibilidad, o la necesidad, de emprender una actuación eutanásica<sup>72</sup>.

<sup>72</sup> En mi opinión, el argumento es vecino a la posición de BECCHI: «Creo que subsiste una diferencia importante entre la mera administración de una inyección letal al paciente que la pide y provocar su muerte como efecto secundario de una terapia cuya máxima es siempre la de aliviar el dolor. En este segundo caso el fin directo de la acción no es el de la muerte, consecuencia inmediata de un pinchazo mortal, como en el primer caso, sino principalmente el de hacer soportable, por tanto de alguna manera todavía digna de



Pero parece evidente —señala Rachels— que la situación psicológica del médico, cuya gravedad no se niega, no debe ser un elemento a tener en cuenta a la hora de valorar si existe una diferencia moralmente relevante entre eutanasia activa y eutanasia pasiva, pues parece claro que la presencia de sentimientos de culpa por parte de una persona no constituye en sí una evidencia irrefutable de que la acción que ha originado esos sentimientos sea mala. Según Rachels, incluso esos sentimientos pueden ser irracionales. Por ello, de lo que se trataría es de decidir si la conducta es buena o mala de acuerdo con razones objetivas; y, una vez que se ha llegado a una determinada conclusión al respecto, tendríamos que plantearnos la cuestión de si esos sentimientos de culpabilidad están justificados:

4) En cuarto lugar, se puede afirmar que ciertamente en el ejemplo del familiar ahogado en la bañera no hay una diferencia moral relevante entre matar y dejar morir; no obstante ello, es posible seguir afirmando que en los casos de eutanasia la diferencia entre eutanasia activa y eutanasia pasiva sí es moralmente relevante. Desde este punto de vista, el argumento de la equivalencia estaría incurriendo en la falacia de la generalización, consistente partir de la afirmación de que la diferencia no es relevante en un ejemplo para ir a parar a la afirmación según la cual la diferencia nunca es relevante. Para salvar esta falacia, sería mejor afirmar que la diferencia entre matar y dejar morir es a veces moralmente relevante y otras veces no, en función de las circunstancias particulares que concurren en cada caso concreto. Esta tesis, denominada por Rachels, «Compromise view», permitiría ir analizando caso por caso la relevancia moral de la distinción que estamos analizando.

Según nuestro autor, en este caso se están violando dos reglas básicas del razonamiento formal. La primera regla señala<sup>73</sup>: «Si el hecho de que A tiene P es moralmente una buena razón en apoyo del juicio de que A debe (o no debe) ser hecho, y B también tiene P, entonces también es una razón, de igual peso, para el juicio según el cual B debe (o no debe) ser hecho». Por su parte, la segunda regla establece: «Si el hecho de que A tiene P y B tiene Q es moralmente una buena razón para preferir A sobre B, entonces si C tiene P y D tiene Q, existe una razón de igual peso para preferir C sobre D». Pues bien, a la luz de estas reglas podemos observar las diferencias entre la tesis de la equivalencia y el

ser vivido, el breve tiempo que todavía le queda por vivir. El médico alivia a su paciente, aún acortando el período de tiempo que le queda: lo que éste pierde en cantidad, lo gana en calidad. Ciertamente de esta manera el médico acelera el final de su paciente, pero lo hace aún pensando en su vida», «I dilemmi dell'eutanasia», cit., p. 130.

<sup>73</sup> Vid. RACHELS, J. *The End of Life*, cit., pp. 125 y 126.

«Compromise view». En el primer caso, se afirma que el hecho de que un acto sea un acto de matar y otro sea un acto de dejar morir, no es moralmente una buena razón para preferir un acto respecto a otro. En el segundo, se dice que en algunos casos la distinción es importante, mientras que en otros no lo es. La conclusión a la que llegaría Rachels es que el «Compromise view» no respeta principios básicos del razonamiento moral.

La posición de Rachels puede ser definida como una posición radical desde el momento en que, de ser aceptada, llega a la conclusión de que, en ningún caso, hay diferencia moral entre matar y dejar morir. Ferrater Mora critica implícitamente el planteamiento de Rachels, defendiendo una concepción de la causalidad que contrasta con la propuesta ya analizada de Carlos Nino, y afirmando que, en realidad, uno de los problemas que dificultan el análisis es que estamos mucho más seguros de lo que significa matar que dejar morir<sup>74</sup>. Retomando el ejemplo propuesto por Rachels, Ferrater afirma que Juan, a pesar de haber actuado de una manera moralmente reprochable, no es tan culpable como Susana. Rachels llega a sus conclusiones centrándose exclusivamente en el criterio de la voluntad de los actores. Para Ferrater este criterio puede conducir a errores desde el momento es que es imposible decretar con exactitud el sentido de las voluntades ajenas y por tanto es difícil establecer juicios morales al respecto. En este sentido, se propone tener en cuenta factores que exceden la motivación personal, como son la relación de causalidad y las consecuencias. Así, Ferrater llega a la conclusión de que «(Juan), que dejó morir a su primo, pero que no fue la causa directa de su muerte, es menos censurable que (Susana), que mató a su primo y fue la causa directa de su muerte. En este caso, pues, hay una distinción moral entre dejar que alguien muera y matarlo. El único modo como puede decirse que (Susana) y (Juan) son igualmente culpables es el que se basa en un juicio fundado únicamente en sus motivaciones y excluyendo sus actos»<sup>75</sup>. Es evidente que Ferrater está manteniendo una concepción de la causalidad que es precisamente la que en su momento hemos visto que Nino pretende superar, y que está apoyada en la idea de fuerza motora que transmite movimiento, en contraste con la idea de acción esperada, expectativa, que es la que Nino propone.

Además, afirma Ferrater, se pueden proponer también ejemplos en los que puede ser más reprochable desde el punto de vista moral dejar morir que matar, por ejemplo porque el primer caso implique mayores dosis de

<sup>74</sup> Vid. FERRATER, J. COHN, P., *Ética aplicada. Del aborto a la eutanasia*, cit., pp. 95 y ss.

<sup>75</sup> FERRATER, J. COHN, P., *Ética aplicada. Del aborto a la eutanasia*, cit., p. 97.



crueldad<sup>76</sup>. En definitiva, «dejar morir» a alguien es algo que puede darse en diferentes escalas y grados, y las responsabilidades morales no son similares en todos los casos, afirma Ferrater. No es el mismo el reproche que se le puede dirigir a Juan que el que se le puede dirigir a una persona que se niega a una donación de médula en favor de su familiar, sabiendo que si no lo hace éste morirá. En el primer caso, si Juan hubiera salvado a su primo, hubiera puesto en peligro su futura riqueza, y en este caso, aunque sea criticable por su egoísmo, la persona que se niega a la donación lo hace argumentando que quiere proteger su integridad física. Y tampoco es la misma la situación de esta persona que aquella en la que se encuentra alguien que ve como otro se está ahogando en una playa pero que no se lanza a salvarle porque no sabe nadar. En este caso, no se le puede criticar nada, a no ser que hubiera dejado de avisar a otras personas que podrían haber salvado al nadador. Concluye Ferrater afirmando que parece que «la dosis de culpa implicada en el dejar que una persona muera, o el no hacer nada para impedir que muera, depende de una gran variedad de factores: el que la persona se halle presente, el riesgo en que incurra al hacer algo para salvarla, el que la omisión sea accidental o deliberada, etc. (...) hay grados de «dejar morir», y con ello, grados de responsabilidad, en el mismo sentido en el que hay grados de criminalidad o de homicidio. Por esta razón no se puede afirmar que hay una distinción simple y tajante entre matar a una persona y dejar que muera. En suma, afirmar que la distinción de referencia es mucho más compleja de lo que aparece a primera vista, no es negar que la distinción misma no tenga ninguna importancia en el momento de la culpabilidad. Lo que afirmo es sólo que la distinción no basta por sí misma para establecer la responsabilidad moral de la persona de que se trate, y que las circunstancias en que tiene lugar el caso pueden ser tan importantes que sea menester juzgar cada caso en particular»<sup>77</sup>.

Entre las posiciones que niegan la equivalencia moral entre matar y dejar morir podemos situar, por último, la de Diego Gracia. Apoya su argu-

<sup>76</sup> El ejemplo que propone Ferrater es el siguiente: Tomás, propietario de una casa se encuentra durmiendo en ella cuando entre un ladrón a robar. Tomás se despierta y espera al ladrón en la puerta de su cuarto con una escopeta, para dispararle cuando aparezca, provocándole la muerte. Dicho ejemplo se puede comparar con el siguiente: Roberto, se encuentra en la misma situación que Tomás, pero, en vez de actuar como éste, espera al ladrón en la puerta de su cuarto viendo como cae apresado en una red, situada en la habitación de al lado, y preparada para apresar a todo el que pasara por ahí. Además, observa como el ladrón es herido por los disparos de una escopeta que dispara automáticamente cada treinta minutos cuando alguien cae en la red. Roberto observa la situación sin hacer nada hasta que el ladrón muere.

<sup>77</sup> FERRATER, J. COHN, P., *Ética aplicada. Del aborto a la eutanasia*, cit., p. 100.

mentación en la distinción entre actos transitivos y actos intransitivos, distinción que estaría claramente asumida en nuestra sociedad y, según Gracia, podría ser puesta en relación con uno de los principios básicos del liberalismo moderno, según el cual el hombre no puede disponer de la vida de los demás, pero sí puede disponer de la suya. Las decisiones, en ese caso, se encuentran en distintos ámbitos, el público y el privado, en los que imperan diferentes principios. Mientras que en ámbito público desarrolla su función el principio de justicia, en el privado juega el principio de beneficencia. Gracia señala que esta distinción ha dado lugar a su vez a otra, válida en el campo de la bioética: el nivel público está regido por los principios de no-maleficencia y de justicia, y el privado por los de autonomía y beneficencia<sup>78</sup>.

Gracia señala como principal exponente del pensamiento liberal al respecto a Mill, que en *On liberty* señala los límites de la interferencia de lo público en la individualidad, y deduce del análisis de su pensamiento la siguiente conclusión: «Esto explica que en el interior del pensamiento liberal no hayan prosperado las leyes de eutanasia, que suponen, por definición, la intervención activa en el cuerpo de otra persona, con la intención de poner fin a su vida»<sup>79</sup>.

En concordancia con esta interpretación del pensamiento liberal, Gracia es partidario de la eutanasia pasiva frente a la activa. A partir de la ya aludida diferencia entre actos transitivos e intransitivos, actos con repercusiones en los demás o sin ellas, afirma que los primeros están regidos por el principio de no-maleficencia mientras que los segundos lo están por el de beneficencia. Las decisiones de carácter transitivo sobre la vida deben hallarse tipificadas penalmente, mientras que las de carácter intransitivo deben quedar a la libre decisión de los individuos. A partir de ahí, se afirma que «toda acción transitiva tendente a poner fin a la vida de otra persona, ya sea bajo la forma de suicidio asistido, ya de homicidio por compasión, es vista como inmoral, o al menos como sumamente peligrosa»<sup>80</sup>. La distinción entre actos transitivos e intransitivos y el principio liberal del daño a terceros, permiten a D. Gracia mantener una posición contraria a la

<sup>78</sup> Vid. GRACIA, D., «Eutanasia: estado de la cuestión», en URRACA, S. (ed.) *Eutanasia hoy. Un debate abierto*, cit., p. 275. En relación con los contenidos y exigencias de la ética principialista en el ámbito de la bioética, vid. GRACIA, D., *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1989; ID., «Cuestión de principios», FEITO, L. (ed.), *Estudios de Bioética*, Dykinson-Universidad Carlos III de Madrid, 1997, pp. 19 y ss.

<sup>79</sup> GRACIA, D., «Eutanasia: estado de la cuestión», cit., p. 276.

<sup>80</sup> GRACIA, D., «Eutanasia: estado de la cuestión», cit., p. 284.



tesis que asimila, desde el punto de vista moral, las conductas consistentes en matar y las consistentes en dejar morir: «El matar supone actuar directamente sobre otra persona con el fin de quitarle la vida. Es un acto estrictamente transitivo. El dejar morir, por el contrario, evita la relación directa de causalidad. Respetamos la voluntad del sujeto que se niega a un tratamiento, y es la naturaleza la que acaba provocándole la muerte. Las consecuencias son, ciertamente, las mismas (...) pero los principios no se ven lesionados de la misma manera en uno y en otro caso. El matar es siempre una lesión del principio de no maleficencia, en tanto que el dejar morir, si se cumplen ciertas condiciones, no lo es (...). Acabar con la vida de otro ser humano con una inyección es matarlo directamente. La acción es la causa física de la muerte. Permitir que alguien muera de una enfermedad de la que no somos responsables y que no se puede curar, es dejar que la enfermedad, es decir, la naturaleza, sea la causa de la muerte»<sup>81</sup>.

Las tesis de Gracia, comparadas con las de Rachels, demuestran que en función del modelo ético que se asuma, principialista en el primer caso o consecuencialista en el segundo, se arribará a conclusiones muy distintas en relación con algunos de los problemas morales que puede plantear la eutanasia. Ahora, la decisión es individual y es al individuo al que le corresponde el protagonismo en la argumentación moral sobre este tema.

---

<sup>81</sup> GRACIA, D., «Eutanasia: estado de la cuestión», cit., p. 286.